

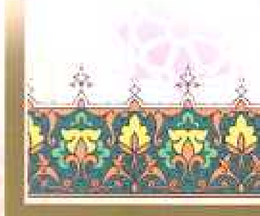
النَّصُّ الإسْلامي

بينَ التَّاريخيَّةِ .. وَالاجْتِهادِ .. والجمودِ

تأليف

د. مُحَمَّد عِمَارَة







في التنوير الإسلامي





النص الإسلامي

بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود

تأليف

د. محمد عمارة



اسم الكتاب: النّصّ الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود.

المؤلف: د. محمد عمارة.

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم.

تاريخ النشر: الطبعة الأولى يناير 2007م.

رقم الإيداع: 2006 / 22720

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3784-4

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 3466434 (02) - 3472864 (02) فاكس: 3462576 (02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) - فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص.ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) - فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني 08002226222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

تمهيد

فى علاقة «النَّصِّ» بـ«الاجتهاد»، واجه الفكر الإسلامى ويواجه ـ قديمًا وحديثًا ـ نزعات من الغلوِّ، تراوحت بين الإفراط والتفريط..

- فهناك النزعة «النصوصية الحَرْفيَة» ـ التى مثلها «الحشوية» القدماء[1] ـ والتى يمثلها اليوم «السلفيون ـ النصوصيون ـ الحَرْفيون».. الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، رافضين التأويل بإطلاق، بل ومنكرين المجاز فى النص الدينى، ومتخذين موقفًا غير ودى من «الرأى» و«النظر العقلى» فى النصوص الدينية.
- وهناك النزعة «الباطنية الغنوصية»[2]، التى دعت إلى لون من الغلو فى التأويل، وإلى تعميم هذا التأويل المغالى، وغير المضبوط بضوابط العربية وثوابت الإسلام، فزعمت أن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً.. حتى لقد تجاوزت كل المعانى والأحكام التى جاء بها القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف!

---

(١) هم الذين وقفت بهم مداركهم المحدودة عند «الحشو» وظواهر النصوص، فوقعوا فى مستنقع التشبيه والتجسيم والتجسيد فى تصورات الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها، وعجزوا عن الارتقاء إلى آفاق التجريد والتنزيه.

(٢) وهى نزعة إشراقية قديمة، جعلت خلاص الإنسان بالمعرفة، وخاصمت العقل والنقل، واعتمدت على الفيض والحدس والإلهام.

■ واليوم.. وبعد أن «رَشحَتْ» «فلسفة التنوير الغربى - الوضعى، العلمانى»[1] على شرائح من النخب الثقافية العربية والإسلامية التى تغرَّبت، فتبنت مقولات فلسفة التنوير الغربى إزاء النص الدينى - وهى الفلسفة التى رأت فى هذا النص: وضعًا بشريًا ناسب طور الطفولة للعقل البشرى، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما فى مرحلة «الميتافيزيقا».. ليتجاوزه تمامًا - بالحكم عليه «بالتاريخية»[2] - فى المرحلة «الوضعية»..

اليوم يواجه نفر من مثقفينا المتغربين النص الدينى الإسلامى بما واجه به فلاسفة التنوير الغربى - فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين - النص الدينى فى اليهودية والنصرانية.. داعين إلى «تاريخية» معانى وأحكام القرآن الكريم، باعتبارها معانى وأحكامًا تجاوزها الواقع الذى تطور، وعفا عليها التاريخ!

وهم يتخذون لهذه النزعة صياغات عدة، لكنها تفضى إلى ذات المقاصد والغايات..

فالمستشار محمد سعيد العشماوى، يدعو إلى ربط أحكام القرآن الكريم وتشريعاته بأسباب النزول.. وصولاً إلى الادعاء

---

(١) التنوير الغربى نزعة فلسفية، جعلت شعارها: «لا سلطان على العقل إلا للعقل»، وأحلت العقل والعلم والفلسفة محل الله والدين واللاهوت. انظر كتابنا «الإسلام بين التنوير والتزوير» طبعة دار الشروق. القاهرة سنة ١٩٩٥م.

(٢) التاريخية مذهب يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية.. وأن القانون من نتاج العقل الجمعى.. وتعمم ذلك فى الشرائع الإلهية أيضًا.

«بوقتية أحكام القرآن الكريم»!.. فيرفض القاعدة الأصولية القائلة: «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» - وهى القاعدة التى تجمع بين عموم اللفظ وبين سبب النزول، فتفسر اللفظ العام فى ضوء سبب النزول عندما يوجد.. يرفض العشماوى تلك القاعدة، زاعمًا أنها قد نشأت «فى فترات الظلام الحضارى والانحطاط العقلى»[1]!

وذلك ليؤسس العشماوى على هذا الزعم دعواه فى تاريخية أحكام وتشريعات القرآن، فيقول: «.. فأحكام التشريع فى القرآن ليست مطلقة.. ولم تكن مجرد تشريع مطلق.. فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهى مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة.. وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أى لأسباب تقتضيها - سواء تضمنت حكمًا شرعيًا أم قاعدة أصولية أم نظمًا أخلاقية.. إنها أحكام مؤقتة ومحلية، تنطبق فى وقت محدد وفى مكان بعينه.. وبوفاة الرسول، انتهى التنزيل.. وانعدم الوحى.. ووقف الحديث الصحيح.. وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية»[2]!! فاكتمال الوحى والتشريع - عنده - «انعدام»!!

ويتجاهل صاحب هذه الدعوى أن علماء أسباب النزول أنفسهم هم الذين قرروا أن أسباب النزول هى «مناسبات لنزول

---

(١) «معالم الإسلام» ص ١٦٥، ٦٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م. و«الخلافة الإسلامية» ص ١٤٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠، و«الإسلام السياسى» ص ٤٣، ١٣١، ١٣٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢) «معالم الإسلام» ص ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١. و«الإسلام السياسى» ص ٤٤. و«جوهر الإسلام» ص ١٤٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م

الأحكام، وليست علة فى نزول الآيات وتشريع ما فبها من أحكام، فهى جزء من الوحى القرآنى، الذى نزل منجمًا، وناسب نزول بعض آياته وقارن هذه الأسباب.. وعلى هذا تعارفت الأمة منذ عصر البعثة.. وكما يقول أبرز علماء أسباب النزول ـ ومنهم الزركشى [٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ ـ ١٣٤٤ ـ ١٣٩٢م] وجلال الدين السيوطى [٨٤٩ ـ ٩١١هـ ـ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م] ـ «فلقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية فى كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب فى نزولها.. فالذى يتحرر فى سبب النزول: أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه.. فلقد نزلت آيات فى أسباب، واتفق الصحابة والتابعون على تعديتها إلى غير أسبابها..»..

أما ابن تيمية [٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م] فإنه يرى فى مثل ما يقول به العشماوى «قولاً لا يقول به مسلم ولا عاقل على الإطلاق»[1]!!

ويتجاهل العشماوى كذلك أن الآيات القرآنية التى رويت لها أسباب نزول، وجميع هذه الروايات أحاديث آحاد، لا تتعدى عند السيوطى ـ ٨٨٨ آية ـ أى ١٤٪ من آيات القرآن ـ وعند الواحدى النيسابورى (٤٦٨هـ ـ ١٠٧٥م) ٤٧٢ آية، أى ٧,٥٪ من آيات القرآن، الأمر الذى ينفى إمكان تجاوز أحكام ومعانى وتشريعات القرآن بهذه «التاريخية» المؤسسة على أسباب

(١) «أسباب النزول» ص ٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢هـ و«الإتقان فى علوم القرآن» جـ١ ص ٢٩ ـ ٣١ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥م

النزول، حتى بهذا المعنى الذى يرفض عموم اللفظ ويقف فقط عند سبب النزول[1].

* * *

ومع العشماوى، فى الدعوة إلى هذه «التاريخية» التى تتجاوز معانى وأحكام وشرائع القرآن الكريم، يقف الدكتور نصر حامد أبو زيد.. بل ويتجاوزه فيعمم «التاريخية» على «العقائد» التى جاء بها القرآن!.. فيقول: «إن الخطاب الإلهى - (القرآن) - خطاب تاريخى.. لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًا ثابتا له إطلاقية المطلق(٢).. والبعد التاريخى يتعلق بتاريخية المفاهيم التى تطرحها النصوص.. فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص.. ينطبق هذا على النصوص التشريعية وعلى نصوص العقائد والقصص.. وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى.. وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. وفى السياق الاجتماعى المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام، بوصفها أحكامًا تاريخية كانت تصف واقعًا أكثر مما تصنع تشريعًا.. وحتى العقائد - بهذه القراءة التاريخية - هى تصورات مرتهنة بمستوى الوعى وبتطور مستوى المعرفة فى كل عصر.. والنصوص الدينية قد اعتمدت فى

(١) انظر كتابنا «سقوط الغلو العلمانى» ص ٢٥٤ - ٢٦٢. طبعة القاهرة سنة ١٤١٦هـ سنة ١٩٩٥م.
(٢) مجلة (القاهرة) - «مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق» - أكتوبر سنة ١٩٩٢م.

صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية فى وعى الجماعة التى توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب[1]»!!

* * *

هكذا، يواجه الفكر الإسلامي المعاصر ـ فكر تيار الإحياء والتجديد ـ فى علاقة «النص» بـ«الاجتهاد» ـ هذين اللونين من الغلو:

غلو الإفراط «النصوصي ـ الحرفى»، الذى يقف أصحابه عند ظواهر النصوص، مهدرين أدوات النظر العقلى فى هذه النصوص..

وغلو التفريط «الوضعى ـ المادى ـ العلمانى» الذى يصنع أصحابه ـ «بالمادية ـ الوضعية» ـ صنيع الباطنية القدماء، عندما يعممون التأويل، ويطلقونه من ضوابطه اللغوية، فيتجاوزون ـ بدعوى التاريخية ـ أحكام القرآن الكريم، فى التشريع، والعقائد، والأخلاق!

وفى مواجهة هذا الغلو، يتطلع العقل المسلم إلى كلمة سواء، فى علاقة «النص» بـ«الاجتهاد».. وتلك هى المهمة التى تطمح إليها هذه الصفحات.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٨٢ ـ ٨٤ ـ ١٠٦، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م ومجلة (القاهرة) ـ «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ـ يناير سنة ١٩٩٣م.

فى التأويل للنص الدينى، هناك الغلو الذى جعل التأويل لونًا من (العبث الذاتى) الذى تقوده (الشطحات) التى لا تعرف الضوابط أو القواعد أو الحدود والآفاق.

فعلاوة على (تحرر) هذا التأويل من القواعد التى قررها له أهل اللغة، ومن الضوابط المتمثلة فى ثوابت وعقائد وأصول ومبادئ المحكم القرآنى، نجد هذا الاتجاه العبثى، قد جعل التأويل للنص الدينى «القاعدة» وليس «الاستثناء» فأطلقه فى كل النصوص، بعد أن أطلقه من القواعد والضوابط اللغوية والعقدية.

لقد جعلوا «الظاهر» مجرد «أمثال مضروبة»، والمراد الحقيقى من ظواهر النصوص هو «المعانى الباطنة»، بل رأوا «الظاهر: منهيًا عنه»، وفى استعماله الهلاك، ولأهله العذاب، لأنهم - بنظرهم - لم يدركوا ولم يعرفوا «الحق الباطن»!

وإذا شئنا أمثلة على ثمرات هذا «التأويل العبثى» المنفلت من أية قواعد يمكن الاحتكام إليها، فسنجد «الشطحات» التى أولت مراد الرسول ﷺ بقوله: «**من كنت مولاه فعلى مولاه**» بأنه خروج الرسول من النبوة والرسالة، وجعله نفسه - منذ قال ذلك سنة ١٠هـ - تابعًا لعلى بن أبى طالب!! وتأويلهم «جنة آدم»، عليه السلام، بأنها: الإباحة للمحارم ولجميع ما خُلق فى الدنيا!!.. وتأويل الوضوء بأنه: موالاة الإمام المعصوم!!.. والصلاة، بأنها:

الناطق ـ أى الإمام الناطق ـ!!.. والغُسل، بأنه: تجديد العهد للإمام!!.. والزكاة، بأنها: تزكية النفس ـ بمذهبهم ـ!!.. والكعبة، بأنها: النبى!!.. والباب، بأنه على بن أبى طالب!! إلخ.. إلخ.

إلى آخر التأويلات العبثية، التى تثمر شطحات يمكن أن تتعدد وتختلف بتعدد واختلاف المتأولين؛ لأنها منفلتة من أية قواعد للغة أو ضوابط فى الاعتقاد.

وعلى درب هذا الغلو الباطنى القديم الذى خفتت أصواته كثيرًا فى حياتنا الفكرية الحديثة والمعاصرة ـ سار ويسير أصحاب التأويل الوضعى العلمانى، رغم اختلاف، بل وتناقض المنطلقات.

فالتأويل ـ عند هؤلاء الوضعيين العلمانيين ـ هو «جهد عقلى ذاتى لإخضاع النص الدينى لتصورات القارئ والمفسر ولمفاهيمه وأفكاره».. إنه «قراءة ذاتية.. بل وغير بريئة!!.. لأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة»[1]!! فلا معايير ولا ضوابط ولا قواعد تحكم تفسيرات وتأويلات القراء للنصوص!!

وهكذا نجد أنفسنا بإزاء «تأويل عبثى»، جعل لكل قارئ قراءته غير البريئة، أى الذاتية المنفلتة من القواعد والضوابط. فكانت الثمرات المرة ـ لدى الباطنيين والوضعيين ـ واحدة: انفلات التأويلات للنصوص الدينية من كل المعانى والأحكام التى تعارفت عليها اللغة ومن ثوابت وعقائد ومبادئ محكمات النص الدينى!!

(١) د. نصر حامد أبو زيد «فلسفة التأويل. دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى» ص ٦٠٥ طبعة بيروت سنة ١٩٨٣م. و«إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٨ طبعة بيروت سنة ١٩٩٢م.

وإذا كان هذا هو مذهب «التأويل العبثى» للنص الدينى.. فإن للعلم الإسلامى فى التأويل مذهبًا آخر، متميزًا ومضبوطًا.. أجمع عليه العلماء، مع تمايزهم فى الإكثار أو الاقتصاد فى التأويل..

فالتأويل، فى المنهج الإسلامى، سبيل من سبل وعى الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التى جاءت بها السمعيات، وقصرت قدرة اللغة الدنيوية المحدودة عن تبيان كنه حقيقتها..

وهو فى (التعريفات) للشريف الجرجانى [٧٤٠ ـ ٨١٦هـ ـ ١٣٤٠ ـ ١٤١٣م]: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقًا بالكتاب والسنة ـ (وليس إلى أى معنى) ـ مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: ١٩]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان (تفسيرًا)، وإن أراد: إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلا)..»[١].

أما عند ابن رشد [٥٢٠ ـ ٥٩٤هـ ـ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م] فهو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخلَّ بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشىء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عُددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى..»[٢].

(١) «التعريفات» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ص ٣٢. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

ولقد وردت الإشارة إلى «التأويل» فى السنة النبوية، بحديث الصحابى جابر بن عبد الله، فى سياق كلامه عن رسول الله ﷺ عندما قال: «.. ورسول الله بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله..»[1].

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه، من كل المذاهب والتيارات الفكرية، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال فى التأويل، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلاً إلى وعى وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته، وخاصة إذا كان ذلك فى أمر من أمور عالم الغيب.. فلابد أن تكون هناك ضرورات تدعو إلى التأويل وضوابط تحكم هذا التأويل..

ولقد وجدنا الإمام الغزالى [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ـ ١٠٥٨ ـ ١١١١م] يضع للتأويل الإسلامى نظرية مضبوطة ومحكمة، فللمعانى والأحكام والأمور التى جاءت بها النصوص الدينية «مراتب وجود» يتدرج المصدق بها فيها من مرتبة إلى أخرى.. فلوجود ما أخبر به صاحب الشرعة ﷺ خمس مراتب، لا يقع المصدق بأى منها تحت طائلة الكفر والتكذيب.. وهذه المراتب هى:

١ ـ الوجود الذاتى:

أى الحقيقى، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكا، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات.. وهو الذى يجرى على الظاهر ولا يتأول.

---

(١) رواه النسائى وأبو داود وابن ماجه والدارمى.

٢ـ الوجود الحسى:

الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودًا فى الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه فيه غيره، كرؤية النائم والمريض المتيقظ لصور لا وجود لها خارج حسه.

٣ـ الوجودالخيالى:

لصور المحسوسات التى يخترعها الإنسان فى خياله، فيشاهدها وإن كان مغمض العينين ـ فهى موجودة ومشاهدة فى الدماغ، لا فى الخارج..

٤ـ الوجود العقلى:

مثل أن يكون للشيء: روح، وحقيقة، ومعنى ـ مثل: «اليد» فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش ـ التى هى «اليد العقلية» ـ ومثل «القلم»، فله صورة، وله حقيقة ـ ما تنقش به العلوم ـ يتلقاها العقل من غير اقتران بصورته..

٥ـ الوجود الشبهى:

وهو ألا يكون نفس الشيء موجودًا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ولكن يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته، وذلك مثل: الغضب والشوق والفرح والصبر ـ إذا وردت فى حق الله سبحانه ـ فإنه لا يجوز أن نثبت له شيئًا من ذلك، لا بصورته ولا على سبيل الحقيقة، لا فى الخارج، ولا فى

الحس، ولا فى الخيال، ولا فى العقل.. ولكن فى صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها، كإرادة العقاب بالنسبة للغضب مثلاً..

تلك هى مراتب التأويل.. والناظر فى النص الدينى، لا ينتقل من المعنى الظاهر ـ الوجود الذاتى ـ إلى مرتبة الوجود الحسى إلا إذا استحال حمل المعنى على ظاهره.. وكذلك الحال فى الانتقال من الوجود الحسى إلى الخيالى.. فالعقلى.. فالشبهى[1].. بل إن التأويل لا مكان له إلا إذا «استحال الظاهر».. حتى لقد اعتبر ابن رشد «شهادة الظاهر وإشارته إلى التأويل» الدليل على ضرورة هذا التأويل[2].

وهكذا تتميز النظرية الإسلامية فى التأويل عن مذاهب «التأويل العبثى» ـ الباطنية منها والوضعية على حد سواء ـ ويقف الاجتهاد الإسلامى من هذه القضية موقفًا وسطًا، بين غلو إفراط أهل الجمود، الذين يسيئون الظن بالتأويل غالبًا.. وبين غلو تفريط أهل الباطنية والوضعية، الذين يعممون التأويل فى النص الدينى، مع انفلات تأويلاتهم لهذا النص من قواعد اللغة وثوابت المحكمات..

وبهذا المنهاج الوسطى، يتخذ العقل المسلم موقفًا وموقعًا متميزًا من العلاقة بين «النص الدينى» وبين «الاجتهاد فى هذا النص الدينى».. دونما إهدار للنص.. أو إهدار للاجتهاد!

(١) الغزالى «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص ٤ ـ ٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

(٢) «فصل المقال» ص ٣٢.

علاقة النّصّ بالاجتهاد

ضبط المصطلحات:

لنبدأ أولاً بتحديد معانى ومضامين المصطلحات.. مصطلحات «النص»، و«الاجتهاد». وإذا كان الاجتهاد فى الاصطلاح هو: استفراغ الوُسْع وبذل المجهود فى طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعى[1]. فإن مصطلح «النص» قد كان تعريفه ومضمونه مثار اختلاف، بل وموضع شبهات وأوهام، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديده المدخل الطبيعى والشرط الضرورى للحديث عن علاقة النص بالاجتهاد فى منهاج الإسلام.

إن النص - من حيث اللغة - إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة - مأثورة أو منشأة - هى نص.. هذا هو المعنى اللغوى العام.

ومن اللغويين - كابن الأعرابى - من خصصه، فقال: «النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف. والنص: التعيين على شىء ما..». أما الأزهرى، فإنه يقترب فى تعريفه من «المعنى والمراد وثمرة الملفوظ والمكتوب»، ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده: ثمرة عمل العقل واجتهاده فى الملفوظ، وليس ذات الملفوظ. يقول الأزهرى فى

(١) «التعريفات».. والتهانوى «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩٢م.

هذا التعريف الذى يخصص معنى النص والمراد منه: «النص: أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها»..

وهذا المعنى، الذى يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصًا»، هو الذى انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص فى القرآن وفى السنة، أنه هو «ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام»[1]. فالنص، هنا ليس أى ملفوظ ولا أية عبارة، وإنما هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد فى الملفوظ والعبارة، أى الأحكام المستنبطة من المأثورات.

فإذا انتقلنا من إطار «اللغة» إلى الإطار «الاصطلاحى» لمعنى «النص»، وجدنا أغلب الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ، بل على ما بلغ منها فى التحديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذى لا يقبل الاحتمالات.. فكأنهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات، وليس بمطلق العبارات.. فالجرجانى يعرفه فيقول: «النص: ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى فى المتكلم.. إنه: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل..»[2].

أما التهانوى (١١٥٨هـ - ١٧٤٥م) فإنه يورد المعانى الخمسة التى جاءت لمصطلح «النص»، فى عرف الأصوليين، وهى:

(١) ابن منظور «لسان العرب» طبعة دار المعارف. القاهرة.
(٢) «التعريفات».

«المعنى الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرًا، أو نصًا، أو مفسرًا، حقيقة أو مجازًا، عامًا أو خاصًا..

والمعنى الثانى: ما ذكره الشافعى، فإنه سمى الظاهر نصًا، والنص فى اللغة بمعنى الظهور..

والمعنى الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة، مثلاً، فإنه نص فى معناه لا يحتمل شيئا آخر، فكلما كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالإضافة إلى معناه نصًا.

والمعنى الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًا.

والمعنى الخامس: الكتاب والسنة، أى ما يقابل الإجماع والقياس..»[1].

هكذا تراوح معنى «النص» ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، من لفظهما، وما هو ظاهر: أى واضح من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما.. أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذى لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص ـ أى ظاهر ومتعين ـ فى معناه، لا يحتمل شيئا آخر، كالحقائق

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون».

الملموسة المتحققة، مثل عدد الخمسة، الذى لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى هذا العدد.

فنحن هنا أمام معنى «للنص» يختص بما هو قطعى الثبوت، وقطعى الدلالة فى الثوابت التى لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد.

تلك هى معانى مصطلح «النص» عند الأصوليين، من خواص مفكرى الإسلام..

أما «العوام»، الذين علا صوتهم فى حياتنا الفكرية، وخاصة منذ سيادة «التقليد» وتوقف «الاجتهاد»، وتراجع حضارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق «النص» على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضافوا إلى «النص» الذى حجروا فى وجوده أى اجتهاد، كل ما كتب الأقدمون فى مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين!.. لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط إعمالها، أو بعادات تغيرت، أو بأعراف تبدلت.. مما هو كثير فى الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية فى سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتنمية العمران.

وهكذا شاع ويشيع فى الفكر «الإسلامى» ادعاء التناقض بين «النص» وبين «الاجتهاد».. وذاعت مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق.. تعميم فى فهم معنى «النص».. وتعميم

فى الغاية من «الاجتهاد» مع وجود النص.. حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد.. فوجود «النص» يمنع ويلغى وجود «الاجتهاد».. ووجود «الاجتهاد» لا يتأتى إلا إذا انعدمت «النصوص»!

فما هو موقف «المنهاج الإسلامى» فى هذا الأمر المشكل، والبالغ الأثر فى الحياة الفكرية لأمة الإسلام؟!

* * *

رؤيتنا للقضية:

بادئ ذى بدء، فإن الاجتهاد - كما أشرنا - هو بذل المجتهد الذى يستجمع شروط الاجتهاد وُسْعه، واستفراغه جهده فى طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل له ظن بحكم شرعى. وميدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة، يستنبطها المجتهد من أصولها التى اكتملت فى النصوص المقدسة، مبادئ وقواعد وأركانًا ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، المبينة والمفصلة لمجمل القرآن، والتى لها فيه معنى أو مبنى.. فالاجتهاد، إذن، ليس بعيدًا عن النص، وليست غيبة النص شرطًا فى وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هى المبادئ والأصول - يستخرج منها المجتهد، بالاجتهاد، الجزئيات والفروع.. فالتناقض بينهما واقتضاء وجود أحدهما نفى الآخر، ليس من بادئ الرأى، كما يحسب الذين يرددون، بتعميم وإطلاق، مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»!

بل إننا نقول: إن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هى علاقة التلازم والمصاحبة، دائمًا وأبدًا، وبتعميم وإطلاق!.. ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامى أمام النص الإسلامى، كتابًا وسنة، لا يعدو أن يكون واحدًا من المواقف الآتية:

(أ) أن يكون النص «ظنى الثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «ثبوت» هذا النص..

(ب) أن يكون النص «ظنى الدلالة»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «دلالة» هذا النص..

(جـ) أن يكون النص «ظنى الدلالة والثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «دلالته وثبوته» كليهما..

(د) أن يكون النص «قطعى الدلالة والثبوت»، وهذا هو الذى يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذى يرفع عن المنهج الإسلامى خطأ وخطر المقولة التى تزعم أن وجوده يعنى عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد..

ذلك أن وجود النص «قطعى الدلالة والثبوت» لا يغنى عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هى تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعى الدلالة والثبوت..

- فالاجتهاد فى فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أى نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت..

- والاجتهاد فى المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره، الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة لمعناه أمر لا خلاف فيه..
- والاجتهاد فى استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعى الدلالة والثبوت يعنى التلازم الضرورى بين هذا النص وبين الاجتهاد.
- والاجتهاد فى صياغة القواعد وتقنين الأحكام من النص، قطعى الدلالة والثبوت أمر لا خلاف فيه.

لكن الأمر الذى أثار ويثير اللبس فى هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التى تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التى تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ففى النصوص التى تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة، فى علوم عالم الغيب.. وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التى استأثر الله ـ سبحانه وتعالى ـ بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية، كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها ـ فى مثل هذه النصوص ـ يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع، وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتحرير الأحكام.. فالاجتهاد قائم، حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود. إن الأحكام المستخرجة، بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها، بدعوى جواز

الاجتهاد فيها أو معها: لأن الاجتهاد فى هذه النصوص ومعها ـ مع قيامه ووجوده ولزومه ـ لا يجوز أن يتعدى حدوده، حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير، ومحظور عليه التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال، وليس هذا لـ «حجر إسلامى» على العقل المسلم المجتهد، وإنما لأن هذه النصوص ـ بعد مجيئها قطعية الدلالة والثبوت ـ إما أنها تعلقت بـ«ثوابت» ـ دينية أو دنيوية ـ فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد فى الدين إلى «نسخ الدين»! وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية التى لا يستقل العقل الإنسانى بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها. فلابد فيها من الوقوف عند دلالات النص، وإلا دخلنا فى دائرة «العبث» الذى لا يجوز أن يسمى «اجتهادا» بحال من الأحوال!

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والتى تعلقت بأمور هى من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائية، فتلك هى التى يثير الموقف منها اللبس الذى نعالجه الآن..

وفى اعتقادى أن هذا اللبس قائم فى نطاق «عوام الفكر الإسلامى» وحدهم: لأنه ـ كما سنرى ـ ليس له منطق أو حجة أو أساس..

■ فالنصوص الدينية التى جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد فى فروع المتغيرات الدنيوية ليست ـ كما تشهد بذلك بداهة الفطرة ـ ليست مرادة لذاتها، وإنما هى مرادة لعللها

وغاياتها ومقاصدها، وهى تحقيق مصالح العباد.. فهى - أى أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلل الغائية - المصالح - وجودًا وعدمًا، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع فى العصر الذى سبق تغير العلة وتبدل العادة وتطور العرف.. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذى يثمر حكمًا جديدًا يحقق المصلحة، التى هى الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية فى الفروع، بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، وإنما مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التى جاءت لها..

- ثم - وهذا هام جدًا فى هذه القضية - إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعى الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية.. ليس معناه الاجتهاد الذى يرفع وجود النص، بل ليس معناه الاجتهاد الذى يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعًا دائمًا ومؤبدًا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفًا دائمًا أبديًا.. لأن حقيقة الاجتهاد هنا هى اجتهاد فى مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذى يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه.. فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز

للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكمًا جديدًا، دون أن يلغى النص ويعدمه، ودون أن يلغى الحكم الذى تجاوزه إلغاء دائمًا، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد، لافتقاره - فى هذه الحالة - إلى شروط الإعمال!

فحقيقة الاجتهاد وجوهره - فى هذه القضية - هو الاجتهاد فى شروط إعمال الأحكام المستنبطة من النصوص، وليس - والحالة هذه - بديلاً للنصوص يرفعها أو يلغيها - بل ولا تجاوزًا دائمًا ونهائيًا لأحكامها، فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعى الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقًا بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور - أى إذا لم يعد محققًا للمقصد منه، وهو المصلحة - فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهادًا يثمر حكمًا جديدًا، يحقق «المقصد المصلحة»، فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، كل ذلك، والنص قائم، نتلوه، ونتعبد بتلاوته؛ لأن عمله وإعماله قائم أبدًا.. غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون إذا استعرنا تعبير الفلاسفة - «**بالفعل**» أحيانًا، و«**بالقوة**» أحيانًا أخرى.. ففعله - الحكمى - «يبرز» إذا تحققت المصلحة بحكمه، و«يكمن» إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذى يحقق هذه المصلحة، فإذا عادت هذه الشروط «برز» فعله - الحكمى - من جديد.. فالنص قائم أبدًا، والحكم متراوح بين «التنفيذ» و«وقف التنفيذ» دون تجاوز دائم أو إلغاء!

تلك هى العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» فى تصور المنهاج الإسلامى.. علاقة التلازم والتلاحم، حتى لقد نسجت خيوطهما فى نسيج واحد، على النحو الذى رأيناه، والذى ينفى شبهة التقابل والتعارض والتناقض التى شاعت وتشيع مقولتها: «لا اجتهاد مع النص» ـ على ألسنة، وفى كتابات «عوام المثقفين» المسلمين!

وهى علاقة، تصنع منهاجًا وسطيًا بين غلو إفراط أهل الجمود، الذين يمنعون الاجتهاد مع النص، دونما تمييز بين نصوص عقائد الدين وغيبياته وثوابت الشرائع العبادية والدنيوية وبين نصوص المتغيرات من الفروع الدنيوية.. فيجمدون على أحكام لم تعد تحقق المصالح التى هى علتها وغايتها..

وهو وسط، أيضًا بين غلو التفريط «الوضعى ـ العلمانى»، الذى يعمم الاجتهاد ـ بل والتأويل ـ لكل النصوص الدينية، شرائع كانت أم عقائد وأخلاقيات، ثوابت كانت أم فى الفروع، فكأنه «نسخ» يتجاوز الشريعة لا علاقة له بمعنى وحقيقة الاجتهاد!

إنه وسط بين غلو الجمود على ظواهر النصوص.. وبين غلو «تاريخية النصوص»!

* * *

شواهد من الاجتهاد الإسلامى:

وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهاج الإسلام فى هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفى الوقوف عندما هو «قطعى الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفى فى هذا المقام:

■ لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» سهمًا حدده النص القرآنى، باعتبار أن حكمه: فريضة فرضها الله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

لكن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، اجتهد مع وجود هذا النص القرآنى، القطعى الدلالة والثبوت، والذى قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبى ﷺ والصحابة طوال عهدى النبى والصديق، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه فى القرآن: فريضة فرضها الله. اجتهد عمر بن الخطاب فى هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآنى القطعى الدلالة والثبوت فيه.. عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين، الذى يدعوهم إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين قائمًا، فبعد أن كان الحكم دائرًا فى وجوده مع العلة الغائية الموجودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية..

لكن.. هل يعنى هذا الاجتهاد العمرى إلغاء النص، والقول بتاريخيته؟.. لم يحدث هذا، ولم يقل به إنسان.. فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها، كما ظلت كل الآيات القرآنية المقول - على رأى من يقول بالنسخ - بنسخ أحكامها جزءًا خالدًا فى القرآن الخالد.. ولم يزعم «نسخ التلاوة» فى القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرائيليات فى كتاب الله..

وهل يعنى هذا الاجتهاد العمرى وقف إعمال هذا الحكم دائمًا وأبدًا؟.. كلا.. فلو وجد الحاكم المسلم، في أى زمان وفى أى مكان، أن مصلحة الأمة تقتضى تأليف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهادًا جديدًا فى شروط إعمال الحكم الأصلى، المأخوذ من النص القرآنى، يعيد إعمال هذا الحكم من جديد.. ويخرجه من دائرة «وقف التنفيذ» إلى دائرة «التنفيذ».. من دائرة «العمل بالقوة» - (الكمون) - إلى دائرة «العمل بالفعل» - (البروز)..

فالاجتهاد مع وجود النص، قطعى الدلالة والثبوت، وارد.. بل واجب.. لكنه ليس الاجتهاد الذى يتجاوز النص.. ولا الذى يعدم الحكم، وإنما هو الاجتهاد فى شروط إعمال الحكم، يوقف الإعمال إذا لم تتوافر شروطه، ويحلُّ محل الحكم - بالاجتهاد - حكمًا جديدًا؛ فإذا عادت شروط الإعمال إلى الوجود عاد الحكم الأصلى إلى العمل من جديد.

فهذه النصوص، التى تتعلق أحكامها «بالتنظيم الإسلامى» لحركة «الواقع الإسلامى» - فى فروع المتغيرات الدنيوية -

ستظل دائمًا وأبدًا تدور أحكامها ـ في التنفيذ أو وقف التنفيذ ـ مع علتها وحكمتها، وهي مصلحة العباد، وجودًا وعدمًا، فتلك هي رسالتها العملية، وهذه هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها.

■ وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرَّمادة، مثل هو الآخر في هذا المقام..

فعندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة ـ بسبب المجاعة في الحجاز ـ أوقف عمر إقامة هذا الحد، المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]. لقد رأى عمر أن تخلف «الشروط الاجتماعية» لإعمال حكم هذا النص يَجُبُّ توافر «الشروط الفردية» لإعماله.. ولم يقل أحد: إن هذا الاجتهاد قد عنى تجاوز النص وتاريخيته، ولا أنه قد تجاوز الحكم المأخوذ منه ـ حد السرقة ـ تجاوزًا مطلقًا ودائمًا، فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة، وتوافرت «الشروط الاجتماعية» لإقامة حد السرقة عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد.. بل إن وقف تنفيذ هذا الحكم ـ حتى في عام المجاعة ـ لم يكن عامًا في كل الدولة الإسلامية، وإنما كان في الإقليم الذي حدثت به المجاعة وحده.. الأمر الذي يقطع بأن الاجتهاد ـ مع وجود النص ـ إنما كان في توافر أو عدم توافر شروط إعمال الحكم.. وهو منهاج متميز عن «الجمود»، الذي يُعمل الأحكام، حتى لو غابت شروط إعمالها،

وعن «التاريخية»، التى تجعل من متغيرات الواقع مبررًا لتجاوز النصوص وطى صفحة الأحكام على نحو دائم وأبدى..

- و«الصوافى» ـ الأرض التى استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين ـ والتى كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامى فى البلاد التى فتحت عنوة، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب.. أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها الفتوحات ـ هذه الأرض ـ «الصوافى» ـ كانت «واقعًا جديدًا» اجتهد المسلمون، على عهد عمر، فاستصفوها لبيت مال المسلمين، ملكيتها لبيت المال، ومنفعتها للأمة، وظل هذا حكمًا مجمعًا عليه طوال عهد عمر، فلما كان عهد عثمان ابن عفان، اجتهد فى «إقطاع» مساحات من هذه الصوافى لنفر من المسلمين، واستمر ذلك حكمًا معمولاً به طوال عهده.. فلما جاء حكم على بن أبى طالب، اجتهد فعاد إلى إعمال الحكم الذى كان قائمًا على عهد عمر، وتجاوز الحكم الذى أعمله عثمان.. كل ذلك، وفى كل الحالات، دورانًا مع علة الحكم «المقاصد ـ المصالح» ـ كما رآها كل واحد ـ دورانًا مع هذه العلة الغائية وجودًا وعدمًا.. وذلك دونما «جمود» عند الاجتهاد الأول والتطبيقات الأولى والحكم الأسبق.. ودونما «تاريخية» تتجاوز الحكم الأول تجاوزًا مؤبدًا.

- والقصة الشهيرة للاجتهاد العمرى مع الأرض المفتوحة، بمصر والشام وسوريا وسواد العراق.. هى الأخرى شاهد حى على هذا المعنى الذى نقدمه ونؤكده للعلاقة بين «النص» و«الاجتهاد»..

لقد كانت السنة النبوية، كما تمثلت فى «عمل الرسول» ﷺ، المتمثل فى توزيع غنائم خيبر، بعد فتحها (سنة ٧هـ)، تقضى بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح، وانعقد الإجماع على هذه السنة، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد، على عهد النبى وخلال عهد الصديق.. فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر، على عهد عمر بن الخطاب، وفيها من الأرض الزراعية الأودية الكبرى للأنهار العظمى: النيل، وبردى، ودجلة، والفرات، طلب مقاتلة جيوش الفتح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة، التى تأسس عليها إجماع المسلمين، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين.. وهنا رأى عمر أن المصلحة ـ علة الحكم ـ التى اقتضت التوزيع عند فتح خيبر، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وأن المقام يتطلب اجتهادًا جديدًا لاستنباط حكم جديد يحقق هذه المصلحة التى استجدت.. فرفض الالتزام بالوقوف عند «سنة توزيع أرض خيبر» ـ لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية، لا الثوابت الاعتقادية والعبادية أو ثوابت المعاملات، ولأن للعقل فى تحديد علة حكمها مدخلا، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية ـ وطلب عمر من أهل الرأى فى الدولة الإسلامية الاجتهاد، مع وجود هذه «السنة العملية» التى سبق وانعقد عليها الإجماع فى عهدى النبى والصديق.

وشهد المجتمع الإسلامى، يومئذ حوارًا واسع النطاق عميق الأبعاد، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد تدافعًا فكريًا خصبًا يزهو به

المنهاج الإسلامي وتنبيه به التجربة الإسلامية في سياسة الدولة والمجتمع، وبخاصة إذا أدخلنا في الاعتماد عامل التاريخ، في قدمه وطبيعة المجتمع في حداثة عهد الناس بالإسلام..

كانت أغلبية المسلمين يومئذ، مقاتلين في جيش الفتح، وكان توزيع أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغلبيتهم.. وبعبارة أبي يوسف [١١٣ _ ١٨٢هـ _ ٧٣١ _ ٧٩٨م]: «.. فرأى عامتهم أن يقسمه..».. وكان في الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة، مثل بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام.. وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية، وبعبارة الزبير بن العوام، عند فتح مصر _ فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قَسْم أرضها كما قسمت أرض خيبر، قائلاً: «يا عمرو بن العاص، اقسمها.. كما قسم رسول الله ﷺ خيبر».. بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألحوا في هذا الموضوع.. وبعبارة أبي يوسف: فلقد كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير ابن العوام وبلال بن رباح.. حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال في هذا التدافع الفكري المحتدم!

وببصيرة صاحب الاجتهاد، الذي كثيرًا ما نزل الوحي مؤيدًا له على عهد النبي ﷺ.. وبعبقرية رجل الدولة، والخليفة الذي تجسد فيه عدل الإسلام، وقف عمر _ مع نفر من الصحابة: عثمان، وطلحة، وعبد الله بن عمر _ يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد، دون تحرج من «سنة عملية» تأسس عليها إجماع في أمر

سابق ومشابه.. وتقدم إلى مخالفيه، وإلى هيئة التحكيم التى ارتضاها فرقاء الخلاف فى هذا الأمر.. تقدم إليهم، فعرض الوقائع الجديدة التى دعته إلى طلب الاجتهاد فى هذا الأمر من جديد.. قال لمخالفيه عن طلبهم قسْم الأرض المفتوحة: «ما هذا برأى.. ولست أرى ذلك.. إنه لم يبق شىء يُفْتح بعد أرض كسرى، ووالله لا يُفتح بعدُ بلد فيكون فيه كبير نَيْل - (أى كبير نفع) - بل عسى أن يكون كلاً - (عبئًا) - على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يُسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد - (المدينة) - وبغيره من أرض الشام والعراق؟.. لقد غنّمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمتُ ما غنموا من أموال بين أهله.. وقد رأيتُ أن أحبس - (أوقف) - الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتى من بعدهم. أرأيتم هذه الثغور؟ لابد لها من رجال يلزمونها. أرأيتم هذه المدن العظام، كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر؟ لابد لها من أن تُشْحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يُعْطى هؤلاء إذا قسمتُ الأرضين والعلوج؟!.. إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شىء لهم؟!.. كيف أقسمه لكم، وأدع من يأتى بغير قسم؟!».

قدم عمر «حيثيات» الواقع الجديد، التى تمثلت فى: كون هذه الأرض هى أعظم مصادر الثروة فى الدولة الإسلامية.. وقيام الدولة، فى عهده، على نحو غير مسبوق فى عهدى النبى

والصديق، الأمر الذى يستدعى تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كى ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة، من جهاز للدولة، وجيش منظم فى الديوان، وثغور كثيرة لابد وأن تشحن بالحاميات المرابطة فيها.. وأيضًا.. فالجيش الفاتح لا يضم كل الأمة، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر الثروة فى الأمة؟! ثم.. ماذا يبقى للأرامل واليتامى، الذين لا أحد لهم فى هذا الجيش الفاتح؟! وأخيرًا، فهذه الثروة هى للأمة المسلمة، بأجيالها المتعاقبة - بحكم استخلاف الله للإنسان فى الأموال - وليست لهذا الجيل القائم، فضلاً عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل!

قدم عمر هذه «الحيثيات» فى مواجهة «حيثيات» مخالفيه، الذين كانوا يقولون له، منكرين ومستنكرين: «أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا؟! ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟!»..

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم، فاحتكم الجميع إلى «هيئة تحكيم».. «فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم - (وذلك بعد «أن استشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا».. أى استشار مؤسسة «النقباء الاثنى عشر» - الوزراء - بعد استشارة مؤسسة «المهاجرين الأولين» - الأمراء) - فاجتمعوا.. وقال لهم: إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم، فإنى واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق.. خالفنى

من خالفنى، ووافقنى من وافقنى، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هو هواى.. معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق..».

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام فى الاجتهاد.. فعمر، أمير المؤمنين، هو من أعلام المجتهدين ـ لكنه كحاكم ـ ومع اجتهاده ـ هو واحد من المجتهدين. وإن يكن رأس سلطة التنفيذ: فهو يطلب من «هيئة التحكيم» ـ مؤسسة «النقباء الاثنى عشر».. الوزراء المؤازرين أن تنظر فى حيثيات وحجج وبينات فريقى النزاع الفكرى دون اتباع لرأى الخليفة، فكتاب الله الناطق بالحق، هو الأولى بالاتباع!

ولقد نظرت «هيئة التحكيم» فى الأمر، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه ـ فى وجود «السنة العملية» المتمثلة فى قسم أرض خيبر ـ وقالوا له: «الرأى رأيك، فنعم ما قلت ورأيت..».

وعند ذلك، كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد ـ كتب إلى سعد بن أبى وقاص فى المشرق: «أما بعد، فقد بلغنى كتابك، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابى هذا فانظر: ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين. واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شىء..».

وكتب إلى عمرو بن العاص - فى مصر، بخصوص قسم أرضها - أن «دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة - (أى الجنين فى بطن أمه - كناية عن الأجيال القادمة!)».

ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام [١٥٧ - ٢٢٤هـ - ٧٧٤ - ٨٣٨م] على هذا النص فيقول: «أراه أراد أن تكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن عن قرن (أى جيل عن جيل)»[١].

ومرة أخرى، ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان «شروط عمل حكم النص»، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة فى هذا الواقع الجديد.. ولو عرض للمسلمين فى عهد عمر أو بعد عهد عمر، اليوم أو فى المستقبل واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة «بسنة قسم أرض خيبر»، لكان الواجب هو إعمال حكمها، وقسم أربعة أخماس الأرض بين المقاتلين.. فتلك أحكام فى المعاملات الدنيوية، مُعللة بعلل، ومتعلقة بالمتغيرات الدنيوية، تدور مع عللها وجودًا وعدمًا.. والعروة وثقى بين نصوصها وبين الاجتهاد[٢]!

فلا «جمود» على الحكم الأول، إذا لم يعد إعماله محققًا للمصلحة المبتغاة منه.. ولا «إعدام» لهذا الحكم، بتعميم

(١) أبو يوسف «كتاب الخراج» ص ٢٣ - ٢٧، ٣٥، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ. وأبو عبيد القاسم بن سلام «كتاب الأموال» ص ١٣٦، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢) من الناس من يرى أن قسم النبى ﷺ أرض خيبر إنما هو على سبيل الجواز، لا الوجوب، بدليل أنه قد فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين. وهذا الرأى يتجاهل الفارق بين مكة وخيبر. فمكة لم تقسم لأنها حرم الله، لا تملك، حتى تقسم بين الفاتحين، بل إن إيجار مساكنها حرام، لعدم جواز ملكيتها، فهى حرم للأمة جمعاء.

وإطلاق وتأبيد.. لأن المعيار - في مثل هذه الأحكام الخارجة عن نطاق الاعتقاد والعبادات والثوابت الدنيوية - هو تحقيق المصالح التي ما جاءت هذه النصوص، ومن ثم الأحكام المستنبطة منها إلا لتحقيقها في حياة الناس وتدبيرهم للعمران بشريعة الإسلام.

- وزواج المسلم من الكتابية، رخصة مباحة أحلها الله سبحانه وتعالى، ونزل بذلك القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥].

لكنَّ واقعًا جديدًا أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر ابن الخطاب، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة، ورجحت فيه كفة ميزاتهن - كزوجات - على بدويات شبه الجزيرة اللاتي تغلب الخشونة على الكثيرات منهن، ولاحت فيه مخاطرهن على الجماعة العربية المسلمة، التي تمثل، يومئذ، القوة الضاربة للدولة والكتيبة الحامية لدعوة الإسلام.. وهنا اجتهد عمر، فنصح وحبذ - دون أن يحرِّم - ألاَّ يتزوج المسلم بالكتابية، وذلك «مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات.. ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان في الدولة، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء»..

نعم، لقد صنع عمر ذلك.. ويروى الطبرى [٢٢٤ ـ ٣١٠هـ ـ ٨٣٩ ـ ٩٢٣م] عن سعيد بن جبير قوله: «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة، بعد أن ولاه المدائن، وكثرت المسلمات: إنه قد بلغنى أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن، من أهل الكتاب، فطلقها!.. فكتب إليه (حذيفة): لا أفعل حتى تخبرنى: أحلال؟ أم حرام؟ وما أردت بذلك؟.. فكتب إليه عمر: لا، بل حلال، ولكن فى نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم!.. فقال حذيفة: الآن. فطلقها..»[1].

لقد اجتهد عمر فقال بـ«كراهة» ما رخَّصه القرآن وتحدث عنه فى سياق الطيبات المباحة، وذلك لعلة جدَّت ومصلحة بدت، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآنى، فقيد المباح، وكما سبقت إشارتنا، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص، ولا يلغى حكمه على نحو دائم، وإنما هو قائم يُتلى، وحكمه «موجود بالقوة»، يعود إلى الإعمال مرة أخرى إذا زالت علة التقييد، وبدت المصلحة المبتغاة منه، بزوال المضار التى طرأت، والتى لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب.

■ وكانت السنة النبوية فى «الطلاق بلفظ الثلاث» تمضيه طلقة واحدة، وقام على هذه السنة النبوية «إجماع الصحابة» فى عهد الرسول ﷺ، وفى عهد أبى بكر وسنتين من حكم عمر..

(١) «فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب» ص ١٢٧، ١٢٨. جمع وتحقيق محمد عبدالعزيز الهلاوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م. و«تاريخ الطبرى» جـ٣ ص ٥٧٨ ـ حوادث سنة ١٤هـ.

فلما رأى عمر إفراط الناس فى «الطلاق بلفظ الثلاث»، أراد أن يصدهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه، فكان اجتهاده الذى جعله يمضى «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلقات، وعلل اجتهاده هذا بقوله: «إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم.. فأمضاه عليهم..»[1].

والأمر الذى يؤكد أن اجتهاد عمر فى هذا المقام ـ وما ماثله من كل اجتهاد مع النص ـ لا يلغى النص فيعدمه، ولا يلغى حكمه على نحو دائم.. وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وعدماً، على النحو الذى يبقى النص قائمًا يتعبد به المسلم، ويدخل بحكمه دائرة «الكمون» فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى «البروز» والإعمال.. الأمر الذى يؤكد هذا المعنى ـ الذى نلح على تأكيده ـ أن شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م] عندما رأى أن اجتهاد عمر بإمضاء «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلقات، قد أصبح عاملاً من عوامل شيوع التمزق فى الأسرة المسلمة، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته.. وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر، اجتهد ابن تيمية ـ فى اجتهاد عمر، الذى انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل فى عهدى النبى ﷺ، وأبى بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب.. فكان اجتهاده، هو الآخر إدارة للحكم مع علته وجوداً وعدمًا.. وليس ـ فى الحق ـ تخطئة لاجتهاد عمر، كما قد يظن.

---

(١) «فتاوى وأقضية عمر» ص ١٤٢، ١٤٣.

■ وكان «عدد الضرب» فى «حد شرب الخمر» ـ الذى نص عليه القرآن ـ قد بينته السنة النبوية، فحددته بالعدد أربعين.. وفى الحديث الشريف «عن أنس بن مالك، عن النبى ﷺ أنه أُتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين[1]. وفعله أبو بكر».

فنحن هنا أمام «سنة عملية» تمثلت فى فعل الرسول ﷺ قام عليها إجماع على عهدى النبى والصديق.. فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضى تشديد العقوبة بزيادة «عدد الضرب» فى حد الشرب، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى فى هذا الأمر ـ مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه ـ وكانت ثمرة الاجتهاد الجديد البلوغ «بعدد الضرب» إلى ثمانين بدلاً من الأربعين.. يروى ذلك أنس بن مالك، إكمالاً للحديث الذى أوردنا بعضه، فيقول: «.. فلما كان عمر، استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: كأخف الحدود، ثمانين. فأمر به عمر»[2]..

أما الإمام مالك، فإنه يروى فى (الموطأ) ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى، يقول: «عن ثور بن زيد الديلى، أن عمر بن الخطاب استشار فى الخمر يشربها الرجل؟ فقال له على بن أبى طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى.. فجلد عمر فى الخمر ثمانين».

---

(١) وكلمة «نحو» لا تنفى التحديد، فالنحو المثل، والمقدار.

(٢) رواه الترمذى.

إنه اجتهاد جديد، دعت إليه مصلحة استجدت.. ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين، فالمعيار هو العلة والحكمة التى يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا.. وإن شئنا الدقة فهو يدور معها «بروزًا ـ وإعمالاً» أو «كمونًا ـ وإيقافًا»، أى «تنفيذًا» أو «وقف تنفيذ»!

- وكانت الجزية حكمًا شرعيًا، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، على الكتابيين الذين يطيقون حمل السلاح، إذا رأت الدولة أن لا تشركهم فى الجندية، حفاظًا على الأمن والمصلحة، أو رغبوا هم فى ذلك.. ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى.. ويومئذ اجتهد عمر فى تحديد مقدارها، فتراوح ـ وفق القدرة المالية ـ ما بين ثمانية وأربعين، أو أربعة وعشرين أو اثنى عشر درهمًا على كل كتابىٍّ مستجمع لشروطها..

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بنى تغلب، قيل له: إنهم عرب، وقد أعلنوا نفورهم ـ كعرب ـ من دفع الجزية، وألمحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذى محضوه للدولة العربية ـ رغم الاختلاف فى الدين ـ وهنا وجد عمر، كى يحقق المصلحة السياسية، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجى. اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بنى تغلب، وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها!

وبقيت نصوص الجزية، وبقى حكمها، عاملاً حيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه.. وموقوفاً إذا كان الضرر المحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله!

■ وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن «تسعير» السلع، حتى عندما غلت أسعارها، واشتكى من غلائها الناس إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، لو سعّرت لنا؟ فقال: «إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر. وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال»[1].

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها، اجتهد فيه الرسول ﷺ، فامتنع عن التسعير، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب، اجتهد هو الآخر، فبدت له فى التسعير مصلحة.. «فسعّر.. وقال لحاطب بن أبى بلتعة - وهو يبيع الزبيب: كيف تبيع يا حاطب؟

- فقال: مُدّين بدرهم.

- فقال عمر: تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا، تقطعون فى رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟! بع صاعًا بدرهم، وإلا فلا تبع بسوقنا[2]..»!

لقد اجتهد عمر، مع وجود السنة القولية والعملية، فلم يقف عند حكمها، إما لملابسات كانت لهذا الحكم، علمها هو، ولم يفصح عنها لفظ الحديث، أو للمصلحة التى استجدت ولم تكن فى عهد الرسول ﷺ عندما امتنع عن التسعير.

(١) رواه الترمذى وأبو داود والدارمى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) «فتاوى وأقضية عمر» ص ٢٤٥

■ وكان أبو بكر رضى الله عنه، يسوّى بين الناس فى العطاء، اجتهادًا منه أن هذه التسوية هى المحققة للعدل فى ظل قلة موارد بيت المال يومئذ.. فلما ولى عمر بن الخطاب، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى، اجتهد عمر فى أمر توزيع العطاء، واستقر الأمر على التمييز بين الناس فى العطاء، وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام - بدءًا ببيت النبوة - فى سلم العطاء. فلما قيل له: إن فى هذا خلافًا مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبى بكر، قال: «إن أبا بكر رأى فى هذا المال رأيا، ولى فيه رأى آخر.. وإنى لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ، كمن قاتل معه..»!

فلما مضت السنوات، ووجد عمر أن التمييز بين الناس فى العطاء قد أحدث تفاوتًا فى الثروة لم يكن فى الحسبان، وخشى مغبته الاجتماعية، عزم على العودة إلى اجتهاد أبى بكر، فى التسوية، وقال - لما رأى المال قد كثر - «لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل.. وبقيت إلى الحول.. لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجلاً واحدًا.. حتى يكونوا فى العطاء سواء..» - ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه على العودة للاجتهاد القديم فى التسوية وظل هذا الأمر موقوفًا حتى نفذه على بن أبى طالب فى خلافته، عندما سوى بين الناس فى العطاء[1].

(١) ابن سعد «كتاب الطبقات الكبرى» جـ٣ ق١ ص ٢١٣ طبعة دار التحرير القاهرة وأبو يوسف «كتاب الخراج» ص ٤٣، ٤٦. وابن أبى الحديد «شرح نهج البلاغة» جـ٧ ص ٣٧. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين التسوية، فالتمييز. فالتسوية، تبعًا للمصلحة التى دار معها الحكم والعلة التى توخاها المجتهدون الراشدون، رضى الله عنهم أجمعين.

* * *

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الاسلامى، عن العلاقة ـ علاقة المزاملة ـ بين «النص» و«الاجتهاد»، ميز المحدثون والأصوليون فى نصوص السنة النبوية بين سنة العادة ـ وهى التى لا إلزام فيها ـ وسنة العبادة، التى لا تغيير لحكمها ـ بالاجتهاد ـ إذا تعلقت بالغيبيات التى لا يستقل العقل بإدراكها أو بالعبادات، ومن ثم لا يجوز الاجتهاد فى تغيير حكمها.. وكذلك إذا هى تعلقت بالثوابت الدنيوية، لانتفاء دوران وتغير عللها.. ميزوا بينها وبين السنة التى تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية، والتى هى «اجتهاد نبوى».. فهذه تدور أحكامها مع عللها وجودًا وعدمًا ـ على النحو وبالمعنى الذى تحدثنا عنه ـ فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد، تبعًا لما يستجد من مصالح، لابد وأن تتغيا تحقيقها الأحكام

والناظر فى كتاب الإمام القرافى، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام).. الناظر فى هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى:

(أ) سنة تشريعية:

(أى من الشرع) ـ تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته.. وبالثوابت الدنيوية.. وهذه أحكامها دائمة، لا يجوز معها اجتهاد التغيير.. وهى شاملة لكل تصرفات الرسول ﷺ، بالرسالة، أى بحكم كونه رسولاً، يبلغ رسالة ربه.. وللفتاوى النبوية، التى هى بيان للرسالة وللوحى؛ أى أنها شاملة للوضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ﷺ فى فروع المتغيرات الدنيوية..

(ب) سنة غير تشريعية:

تتعلق باجتهادات الرسول فى فروع المتغيرات الدنيوية، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال، وكل ما يتعلق «بإمامته» للدولة الإسلامية.. أو بقضائه فى المنازعات، الذى هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع، وليس وحيًا معصومًا.. وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام..

فالقسم الأول من السنة (السنة التشريعية): تتلقاها الأمة من الشرع، دون واسطة، وتلتزم بها التزامها بالرسالة، وذلك دون توقف الالتزام أو الاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد.

أما القسم الثانى (السنة غير التشريعية): والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدنيوية، أو قضاء بالاجتهاد لا الوحى، فى المنازعات ـ فإن ما يتعلق منها بالإمامة ـ سياسة الدولة فى مختلف ميادينها ـ لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت

والدولة القائمة فأجازته، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التى تغيتها نصوصه فى عهد رسول الله ﷺ، وعهد دولته. وكذلك الأمر مع قضائه، ﷺ، فى المنازعات بالاجتهاد، بناء على حجج أطراف النزاع. فالاقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر، الذى له إمضاؤه إذا اتسق مع حجج الأطراف الحاليين للنزاع - من البينة واليمين - وذلك حتى يكون محققاً للاجتهاد فى سبيل تحقيق العدل الذى تغيَّاه من ورائه رسول الله ﷺ، فهى إذن - (السنة غير التشريعية) - اجتهاد، لا تبليغ رسالة، ولا فتيا فى الرسالة. تستأنف من جديد، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التى استهدفتها، فإن حققتها أمضيت كما هى، وإلا - بأن غابت شروط إعمال حكمها - كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامى الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة فى هذا المقام.

وبسبب من أهمية هذا التقسيم للسنة النبوية، ولممارأة البعض فيه وفى نتائجه، فإننا نورد النص الكامل الذى صاغه فيه «الفقيه الأصولى المفسر المتكلم النظَّار المتفنن المشارك الأديب» القرافى، فى كتابه الذى أفرده لفن «الفقه والأصول وتاريخ التشريع» - كتاب «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام»[1].

(١) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة - انظر ص ٢، ١١ - طبعة حلب سنة ١٩٦٧م. وجدير بالذكر أن فكر القرافى فى هذا الكتاب قد تبناه علماء كثيرون، حتى من خارج المذهب المالكى - مذهب القرافى - مثل القاضى علاء الدين الطرابلسى (٨٤٤هـ - ١٤٤٠م) الحنفى - فى كتابه (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام). ويتفق فيه، أيضاً، كما سنشير - الإمام الحنفى - الأصولى المحدث - ولى الله الدهلوى.

لقد أورد القرافي السؤال الخامس والعشرين.. وهو:

«ما الفرق بين تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام؟ أو الجميع سواء في ذلك؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق؟ أو الرسالة عين الفتيا؟..».

ثم أورد الجواب على هذا السؤال، فقال:

«إن تصرف رسول الله ﷺ، بالفتيا، هو إخباره عن الله تعالى بما يجده من الأدلة في حكم الله، تبارك وتعالى..

وتصرفه ﷺ، بالتبليغ هو مقتضى الرسالة. والرسالة هي أمر الله تعالى له بذلك التبليغ. فهو ﷺ، ينقل عن الحق الخالق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى. وورث عنه ﷺ، هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما ورث المفتي عنه ﷺ الفتيا.

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتي والراوي، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه ﷺ، عن ربه وبين فتياه في الدين. والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا: الرواية، ولا من الرواية الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم[1]، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ «عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: جاء رجلان من

(١) الحكم هو القضاء.

الأنصار يختصمان إلى رسول الله ﷺ، فى مواريث بينهما قد درست، ليس عندهما بيِّنة إلا دعواهما، فى أرض قد تقادم شأنها وهلك من يعرف أمرها، فقال لهما رسول الله ﷺ إنكم تختصمون إلىَّ وإنما أنا بشر، ولم ينزل علىَّ فيه شىء، وإنى إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل علىَّ فيه، ولعل بعضكم أن يكون ألحن - (أبلغ) - بحجته - أو قال: لحجته - من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضى له، فإنى أقضى بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا (ظلما) فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوّق بها من سبع أرضين، يأتى بها سطاما[1] فى عنقه يوم القيامة، فليأخذها أو ليدعها»[2]. دلّ ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللحن بها.

فهو ﷺ فى هذا المقام مُنشِئ، وفى الفتيا والرسالة مُتَّبع مُبلِّغ، وهو فى الحكم أيضًا مُتَّبع لأمر الله تعالى له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه مُتَّبع فى نقل ذلك الحكم عن الله تعالى، لأنّ ما فُوِّض إليه من الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى.

وأما تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء؛ لأنّ الإمام هو الذى فُوِّضت إليه السياسة العامة فى الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء

(١) السطام: الحديدة التي تحرك بها النار وتسعّر.

(٢) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه ومالك والإمام أحمد.

المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد فى البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

وهذا ليس داخلاً فى مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقق الحكم بالتصدى لفصل الخصومات دون السياسة العامة، فصارت السلطنة العامة، التى هى حقيقة الإمامة، مباينة للحكم من حيث هو حكم.

وأما الرسالة، فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر فى المصالح العامة.

وأما آثار هذه الحقائق فى الشريعة فمختلفة:

فما فعله، عليه السلام، بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات فى القرى والمعادن، ونحو ذلك. فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر[1]، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعا مقررًا لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

(١) أى أن سنن التدبير للمتغيرات الدنيوية، هى مما يستأنف فيها الاجتهاد دائمًا وأبدًا

وما فعله، عليه السلام، بطريق الحكم، كالتمليك بالشفعة، وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم فى الوقت الحاضر[1]، اقتداء به ﷺ لأنه عليه السلام، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده ﷺ كذلك.

وأما تصرفه، عليه الصلاة والسلام، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه ﷺ مُبلّغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلّى بين الخلائق وبين ربهم، ولم يكن مُنشئا لحكم من قبله ولا مُرتّبا له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد التبليغ عن ربه، كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات: لكل أحد أن يباشره ويُحصّل سببه، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكما، أو إمام يُجدّد إذنا[2]».

هكذا عرض القرافى قضية تقسيم السنة النبوية إلى: التشريعية، وهى ما تعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا فى موضوعات الرسالة، وإلى سنة غير تشريعية ـ هى التى تمثل

(١) أى أن أقضيته ﷺ، فيها اجتهاد مستأنف من القضاة، دائما وأبدا.

(٢) القرافى: (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص ٨٦ ـ ٩٦.

إنشاء الرسول ﷺ واجتهاده، فى فروع المتغيرات الدنيوية، التى لم يرد فيها وحى وبلاغ وشرع ووضع إلهى، بميادين ممارساته لشئون الإمامة - الدولة - والحكم - القضاء، وكيف أن أحكام السنة التشريعية ماضية، دون أن يتوقف إمضاؤها على حكم حاكم - (قضاء قاض) - جديد، ولا إذن إمام جديد، بينما أحكام السنة غير التشريعية لابد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر، لتبيُّن مدى توافر شروط إعمال أحكامها، فإذا توفرت أُمضيت هذه الأحكام، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكمًا جديدًا يتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية، التى هى الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام.

ونفس هذا الفكر، وذات هذا الموقف - فى تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية - نجده عند المحدث والفقيه الأصولى المجدد المجتهد ولى الله الدهلوى، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى (١١١٠ - ١١٧٦هـ - ١٦٩٩ - ١٧٦٢م) فى كتابه المتفرد (حجة الله البالغة).. ففيه يقسم السنة النبوية - التى يسميها: «علوم النبى ﷺ» إلى قسمين:

(أ) ما سبيله تبليغ الرسالة - ويشمل: علوم الآخرة وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العبادات، وبعضها وحى، وبعضها اجتهاد مبنى على ما علّمه الله من مقاصد الشرع، فهو بمنزلة الوحى. والموقف من هذا القسم هو: التزام ما فيه من أحكام.

(ب) ما ليس من باب تبليغ الرسالة، أو الاجتهاد المؤسس على الوحى، ويشمل علوم الدنيا، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء. وهذا القسم من السنة النبوية هو اجتهاد نبوى، يُستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذى قد يفضى إلى أحكام جديدة تقتضيها الحِكَم والعِلل الغائية والمصالح الجديدة، على النحو الذى ضربنا له وعليه الأمثال..

أما نص كلام ولى الله الدهلوى، الذى ضمنه هذا الرأى، فإنه يسوقه تحت عنوان:

(باب بيان أقسام علوم النبى ﷺ)..

وتحت هذا العنوان يقول: اعلم أن ما رُوى عن النبى ﷺ ودُوِّن فى كتب الحديث على قسمين:

أحدهما: ما سبيله سبيل «تبليغ الرسالة» وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

ومنه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحى. ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات[١] بوجوه الضبط المذكورة فيما سبق. وهذه بعضها مستند إلى الوحى، وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده ﷺ، بمنزلة الوحى، لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب

(١) الارتفاق: الاستناد والاتكاء. والمراد بالارتفاقات: التدابير والمعاملات.

أن يكون اجتهاده استنباطًا من المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علَّمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبيَّن المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون. ومنه حِكَم مرسلة ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها، ومستندها - غالبًا - الاجتهاد، بمعنى أن الله تعالى علَّمه قوانين الارتفاقات، فاستنبط منها حكمة، وجعل فيها كلية. ومنه فضائل الأعمال، ومناقب العمال. وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد..

وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» وقوله ﷺ، في قصة تأبير النخل: «فإنني ظننت ظنًا، ولا تؤاخذوني بالظن. ولكن إذا حدَّثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لم أكذب على الله»[1].

فمنه الطب. ومنه: باب قوله ﷺ «عليكم بالأدهم الأقرح»[2]، ومستنده التجربة. ومنه: ما فعله ﷺ على سبيل العادة، دون العبادة، وبحسب الاتفاق، دون القصد. ومنه: ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع، وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له: حدثنا

(١) من رواة الحديثين: مسلم وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه مع اختلاف في بعض اللفظ النسائي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد.

أحاديث رسول الله ﷺ، قال: كنت جاره فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليَّ فكتبته له. فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا. فكل هذا أحدِّثكم عن رسول الله ﷺ؟![1].

ومنه: ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك من مثل ما يأمر به الخليفة من تعيينه الجيوش، وتعيين الشعار[2]، وهو قول عمر رضي الله عنه: ما لنا وللرَّمل[3]؟! كنا نتراءى به قومًا قد أهلكهم الله - ثم خشي أن يكون له سبب آخر.

وقد حمل كثير من الأحكام عليه، كقوله ﷺ «من قتل قتيلاً فله سلبه»[4]. ومنه حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان، وهو قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب»[5]..»[6].

* * *

(١) في تحقيق كتاب الدهلوي تعليق - هذا نصه - «أي لا أستطيع أن أذكر كل هذه الأمور. فكل هذا - بمعنى: أفكل هذا؟ - يعني الاستفهام الإنكاري» - أي: ليس كل ما ذكره الرسول داخلاً في السنة التي أحدثكم بها.

(٢) أي الأعلام والرايات.

(٣) الرمل: الهرولة في المشي - دون الجري وفوق المشي المعتاد - وكان المسلمون - في السعي بين الصفا والمروة - يظهرون به قوتهم أمام المشركين في عمرة القضاء.

(٤) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد.

(٥) رواه الإمام أحمد.

(٦) الدهلوي «حجة الله البالغة» جـ١ ص ١٢٨، ١٢٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

هكذا عرض الدهلوى القضية.. قضية السنة التشريعية.. والسنة غير التشريعية، فى علوم النبى ﷺ.

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية ـ قضية علاقة «النص» بـ«الاجتهاد»، عندما يكون «النص» قرآنًا وسنة، فلا شك أنها قد حسمت ـ من باب أولى ـ فى غير صالح «العوام»، الذين أضفوا قداسة «النص» على اجتهادات القدماء، حتى ما تعلق منها بالأعراف التى تبدلت والعادات التى تغيرت. وهى القداسة التى أسهم شيوعها فى تكريس الجمود والتقليد، على النحو الذى أثقل خُطا الأمة وأعجزها، حتى الآن، عن الانعتاق من إسار التخلف، وعن النهوض لاستئناف تقدمها من جديد.

وإذا كنا ممن لا يستهينون بدعاوى أهل الجمود والتقليد ـ رغم تهافتها ـ وممن يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل المسلم من إسار التقليد، لأهمية الاجتهاد فى النهضة الإسلامية المرتقبة؛ لذلك آثرنا أن نحاكم دعواهم هذه إلى «نصٍّ» للقرافى، ينكر فيه هذه الدعوى وإلى نص لابن القيم [٦٩١ ـ ٧٥١هـ = ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م] يستنكر فيه ذات الدعوى، دعوى إنكار استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه القدماء!

يبدأ القرافى حديثه عن هذه القضية بإيراد «السؤال التاسع والثلاثون».. ونصه:

«ما الصحيح فى هذه الأحكام الواقعة فى مذهب الشافعى ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا

حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة فى كتب الفقهاء، ويُفْتى بما تقتضيه العوائد المتجددة أو يقال: نحن مقلدون؟ وما لنا إحداث شرع، لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتى بما فى الكتب المنقولة عن المجتهدين؟».

وبعد إيراد هذا السؤال، يقول القرافى فى الجواب:

«إن إجراء الأحكام التى مُدْرَكُها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع، وجهالة فى الدين، بل كل ما هو فى الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد.. وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام فى تلك الأبواب.. بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذى كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذى كنا فيه. وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذى نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا..»[1].

---

(١) القرافى «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.

أما ابن القيم، فإنه قد عقد لهذه القضية فصلاً كاملاً فى كتابه «إعلام الموقعين»، جعل عنوانه: «فصل فى تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد». وقال فيه: «هذا فصل عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التى فى أعلى رتب المصالح، لا تأتى به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد. وهى عدل كلها، ومصالح كلها، وحِكْمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحِكْمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..»[1].

* * *

إذن فالنصوص ـ بنظر الشريعة الإسلامية. والمنهج الإسلامى ـ إذا وردت فيما هو معقول، يستقل العقل بإدراكه، من شئون عالم الشهادة، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجودًا وعدمًا، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها، وإنما للمصالح التى شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص التشريعية نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التى ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها!

---

(١) ابن القيم «إعلام الموقعين» جـ٣ ص ٣. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م

تلك هى حقيقة موقف المنهج الإسلامى إزاء «النص» و«الاجتهاد»، رأيناه أبعد ما يكون عن الثنائية والانشطارية، التى تفتعل التقابل والتناقض العدائى بينهما، فتضحى بالاجتهاد لحساب الجمود على النص ـ عند قوم ـ وتضحى بالنص لحساب التأويل الفاسد ـ ولا نقول لحساب الاجتهاد ـ عند أهل الباطن والداعين إلى تاريخية النصوص.. وذلك دونما تمييز بين النصوص، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص.

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون ـ بإطلاق ـ الاجتهاد مع وجود النص، لا يقدسون ـ كما يحسبون ـ النصوص، وإنما هم يقدسون «أحكامًا فرعية» فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية ـ بمعناها الاصطلاحى ـ فلا خلاف عليها بين المسلمين.

أما الذين يعممون التأويل فى كل النصوص، فإن تأويلهم هذا لا علاقة له بالاجتهاد الإسلامى.. ففى النصوص الدينية ـ الوحى الإلهى.. والبيان النبوى لهذا الوحى الإلهى ـ هناك:

- النصوص المتعلقة بالدين ـ غيبًا وعبادات ـ والمتعلقة بثوابت الدنيا.. والاجتهاد فى هذا القطاع من النصوص لا يتعدى الفهم والتفسير والتقعيد والتقنين..
- والنصوص المتعلقة بفروع المتغيرات الدنيوية.. الاجتهاد فيها ومعها لا يتجاوز النصوص فيلغيها.. ولا يعدم الأحكام المستنبطة من هذه النصوص.. وإنما هو اجتهاد فى شروط

إعمال أحكام هذه النصوص، إذا توافرت شروط الإعمال أمضين الأحكام، وإذا تخلفت شروط الإعمال أوقف إعمال الأحكام، وقام الاجتهاد الجديد بتقنين حكم جديد، يحقق الحكمة والمصلحة.. فإذا عادت شروط الإعمال الأولى عدنا إلى الحكم الأول..

وبهذا المنهاج الوسطى، تنتفى من ساحة الفكر الإسلامى الحاجة إلى «الجمود» على ظواهر النصوص.. وإلى «تاريخية» هذه النصوص..

إن الاجتهاد، هو طوق نجاة العقل المسلم من «هاوية الجمود» ومن «مستنقع التاريخية»، جميعًا!.. وهو السبيل إلى الإقلاع الحضارى، والتجديد الفكرى، انطلاقًا من ثوابت الدين، ومواكبة للمتغيرات، واستجابة للمستجدات..

المصـــادر

ـ ابن أبي الحديد: «شرح نهج البلاغة» تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

ـ ابن رشد (أبو الوليد): «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة.. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

ـ ابن سعد: «الطبقات الكبرى» طبعة دار التحرير. القاهرة.

ـ ابن القيم: «إعلام الموقعين» طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

ـ ابن منظور: «لسان العرب» طبعة دار المعارف. القاهرة.

ـ أبو عبيد القاسم بن سلام: «كتاب الأموال» دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

ـ أبو يوسف: «كتاب الخراج» طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

ـ التهانوى: «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩٢م.

ـ الجرجانى (الشريف): «التعريفات» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

ـ الدهلوى (ولى الله) «حجة الله البالغة» طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

ـ السيوطى (جلال الدين): «أسباب النزول» طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢هـ، «الإتقان فى علوم القرآن» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥م.

ـ الطبرى (ابن جرير): «تاريخ الرسل والملوك» تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.

ـ عمر بن الخطاب: «فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب» جمع وتحقيق: محمد عبد العزيز الهلاوى، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م.

ـ الغزالى (أبو حامد): «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

ـ القرافى (شهاب الدين): «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» طبعة حلب سنة ١٩٦٧م.

ـ محمد سعيد العشماوى: «معالم الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م، «الإسلام السياسى» طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م، «الخلافة الإسلامية» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠م، «جوهر الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

ـ محمد عمارة (دكتور): «الإسلام بين التنوير والتزوير» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م، «سقوط الغلو العلمانى» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.

ـ محمد فؤاد عبد الباقى: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» طبعة دار الشعب. القاهرة.

ـ نصر حامد أبو زيد (دكتور): «نقد الخطاب الدينى» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

ـ مجلة «القاهرة» عدد أكتوبر سنة ١٩٩٢م ويناير سنة ١٩٩٣م.

ـ وينسنك (أ. ى) وآخرون: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف» طبعة ليدن سنة ١٩٣٦م ـ ١٩٦٩م.

الفهرس

سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

العنوان	المؤلف
١ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية	د. محمد عمارة
٢ـ الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٣ـ أبو حيان التوحيدى	د. محمد عمارة
٤ـ دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى	د. سيد دسوقى
٥ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٦ـ الانتماء الثقافى	د. محمد عمارة
٧ـ تنصير العالم	د. زينب عبد العزيز
٨ـ التعددية. الرؤية الإسلامية والتحديات	د. محمد عمارة
٩ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
١٠ـ د. يوسف القرضاوى المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى	د. محمد عمارة
١١ـ تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم	د. سيد دسوقى
١٢ـ عندما دخلت مصر فى دين الله	د. محمد عمارة
١٣ـ الحركات الإسلامية رؤية نقدية	د. محمد عمارة
١٤ـ المنهاج العقلى	د. محمد عمارة
١٥ـ النموذج الثقافى	د. محمد عمارة
١٦ـ منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق	د. صلاح الصاوى
١٧ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين	د. محمد عمارة
١٨ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة؟	د. محمد عمارة
١٩ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم	د. محمد عمارة
٢٠ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد	د. محمد عمارة
٢١ـ فكر حركة الاستنارة.. وتناقضاته	د. عبد الوهاب المسيرى
٢٢ـ حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى	د. شريف عبد العظيم
٢٣ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين	د. محمد عمارة
٢٤ـ الحضارات العالمية تدافع.. أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ـ التنمية الاجتماعية بالغرب.. أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ـ الحملة الفرنسية فى الميزان	د. محمد عمارة
٢٧ـ الإسلام فى عيون غربية.. «دراسات سويسرية»	ترجمة / أ. ثابت عيد
٢٨ـ الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة.. أم تفتيت واختراق؟	د. محمد عمارة
٢٩ـ ميراث المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ـ نفقة المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣١ـ الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د. محمد خاتمى

٣٢ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د. محمد عمارة
٣٣ـ الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د. محمد عمارة
٣٤ـ صورة العرب في أمريكا	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ـ هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦ـ السنة والبدعة	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٧ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٨ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى	د. عبد الوهاب المسيري
٣٩ـ مركسة الإسلام	أ. منصور أبو شافعي
٤٠ـ الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وملامح	د. يوسف القرضاوي
٤١ـ صورة الإسلام في التراث الغربي	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٤٢ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة	د. محمد عمارة
٤٣ـ القدس بين اليهودية والإسلام	د. محمد عمارة
٤٤ـ مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق/ د. محمد عمارة
٤٥ـ الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق	د. صلاح الدين سلطان
٤٦ـ الآثار التربوية للعبادات في العقل والجسد	د. صلاح الدين سلطان
٤٧ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية	د. محمد عمارة
٤٨ـ نظرات حضارية في القصص القرآني	د. سيد دسوقي
٤٩ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين	د. محمد عمارة
٥٠ـ الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان	تقديم/ د. محمد سليم العوا
٥١ـ عن القرآن الكريم	الشيخ/ أمين الخولي
٥٢ـ في فقه الأقليات المسلمة	د. طه جابر علوان
٥٣ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية	د. محمد عمارة
٥٤ـ مركسة التاريخ	أ. منصور أبو شافعي
٥٥ـ نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون	مستشار/ طارق البشري
٥٦ـ السنة التشريعية وغير التشريعية	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ/ علي الخفيف
	د. محمد سليم العوا
	د. محمد عمارة
٥٧ـ شبهات حول الإسلام	د. محمد عمارة
٥٨ـ نحو طبٍّ نفسي إسلامي	د. وائل أبو هندي
٥٩ـ واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات	عطية فتحي الويشي
٦٠ـ بناء المفاهيم الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦١ـ المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٢ـ شبهات حول القرآن الكريم	د. محمد عمارة

العنوان	المؤلف
٦٣ـ أزمة العقل العربي.	د. فؤاد زكريا د. محمد عمارة
٦٤ـ في التحرير الإسلامي للمرأة	د. محمد عمارة
٦٥ـ روح الحضارة الإسلامية.	الشيخ/ محمد الفاضل بن عاشور تعليق وتقديم/ د. محمد عمارة
٦٦ـ الغرب والإسلام.. افتراءات لها تاريخ	د. محمد عمارة
٦٧ـ السماحة الإسلامية.	د. محمد عمارة
٦٨ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانيًا؟!	د. محمد عمارة
٦٩ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية	الشيخ/ أمين الخولي تقديم/ الإمام الأكبر الشيخ/ محمد مصطفى المراغي تمهيد/ د. محمد عمارة
٧٠ـ بين التجديد والتحديث	د. سيف الدين عبد الفتاح تقديم/ د. محمد عمارة
٧١ـ الوقف الإسلامي والتنمية المستقلة	د. إبراهيم البيومي غانم تقديم/ د. محمد عمارة
٧٢ـ الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن الكريم	د. سيد دسوقي حسن
٧٣ـ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر.	د. محمد عمارة
٧٤ـ إسلامية المعرفة ماذا تعني	د. محمد عمارة
٧٥ـ الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة
٧٦ـ النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود.	د. محمد عمارة
٧٧ـ مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور	أورخان محمد علي
٧٨ـ الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية	د. محمد عمارة



إلى القارئ العزيز ..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى : لأن الله والقرآن والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنوار تصنع للمسلم تنويرًا إسلاميًا متميزًا.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامى» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. سيف عبد الفتاح
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

